

A DIALÉTICA EM KIERKEGAARD: Uma reconstrução crítica a partir de Adorno

Gabriel Ferri Bichir¹

RESUMO: O presente trabalho busca circunscrever certos aspectos essenciais ao conceito kierkegaardiano de Dialética, localizando-o numa tradição que tem Hegel como seu principal representante. Para tanto, a exposição será dividida em três momentos: no primeiro, tratar-se-á de introduzir a temática da Dialética e apontar a forma como surge na análise de alguns comentadores. Em seguida, focar-se-á a tese de Adorno de 1933 de forma a ressaltar a peculiaridade de sua leitura em oposição a leituras correntes. Por fim, serão abordados alguns pontos da filosofia de Kierkegaard que permitam mapear um conceito multifacetado de Dialética, que deve muito a Adorno, mas fornece novos elementos ao debate contemporâneo.

PALAVRAS-CHAVE: Adorno. Dialética. Kierkegaard.

ABSTRACT: The present work aims to circumscribe Kierkegaard's concept of Dialectics by locating it in a tradition in which Hegel is the most eminent representative. To this end, the exposition will be divided into three parts. First, I shall introduce the subject and point the way some commentators approached it. Next, I will discuss Adorno's Habilitation Thesis (1933) and attempt to highlight its particularities in opposition to current readings. Finally, I shall return to Kierkegaard and outline some aspects of his philosophy which should point to a multilayered concept of Dialectics which, despite owing a lot to Adorno's interpretation, could provide new input for the contemporary debate.

KEYWORDS: Adorno. Dialectics. Kierkegaard.

INTRODUÇÃO

Nos últimos 20 anos, surgiu uma fortuna crítica variada acerca da questão da Dialética em Kierkegaard, tendo em vista, sobretudo, sua relação com Hegel. No entanto, não deixa de ser surpreendente que poucos comentadores dediquem sua atenção ao trabalho pioneiro de Adorno de 1933: *Kierkegaard: a Construção do Estético*. Trata-se de uma das primeiras teses a se debruçar de forma rigorosa e exaustiva nos principais temas que permeiam da filosofia de Kierkegaard, empenhando-se em dissipar uma série de preconceitos comuns na época e de mergulhar de forma coerente nas nuances dialéticas do pensamento do filósofo dinamarquês. Sem negligenciar as várias contribuições que foram feitas após a publicação da tese de Adorno, o presente artigo propõe-se a resgatar sua obra para, a partir de alguns de seus elementos centrais, oferecer uma reavaliação crítica do papel da Dialética na obra de Kierkegaard.

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail para contato: gabriel.bichir@yahoo.com

Para tanto, a exposição será dividida em três momentos: no primeiro, tratar-se-á de introduzir a temática da Dialética e localizá-la numa tradição que remonta a Kant na *Crítica da Razão Pura*, passando por Hegel. Não se buscará resumir a filosofia desses autores, mas refletir sobre o conceito de Dialética que se pode depreender deles, enfatizando aqueles elementos relevantes para a compreensão do projeto de Kierkegaard. Num segundo momento, focar-se-á a tese de Adorno de 1933 de forma a ressaltar seus movimentos mais importantes e marcar a peculiaridade da leitura adorniana em oposição a leituras correntes. Defender-se-á que Adorno entrevê a necessidade de uma leitura dialética de um autor dialético, o que significa investigar em sua filosofia as contradições latentes nos conceitos, contradições estas que exprimem antinomias sociais. Também será ressaltado o fato de Adorno entrever dois modelos distintos de dialética no pensamento de Kierkegaard: um deles cederia ao mítico e abortaria suas potencialidades de movimento e o outro, subterrâneo, permitiria escapar dessa máscara mitológica e estabelecer uma crítica imanente do idealismo. Por fim, num terceiro momento serão abordados alguns aspectos da filosofia de Kierkegaard que possibilitem mapear um conceito de dialética multifacetado, que deve muito a Adorno, mas que também acrescenta novos elementos ao debate. Sustentar-se-á que não é possível extrair uma definição fechada desse conceito, mas que ele deve ser compreendido a partir da totalidade do movimento do pensamento kierkegaardiano, de tal forma que a Dialética apareça não como um método ou simples acessório à disposição do pensador, mas, ao contrário, como inerente à própria forma de se pensar e escrever sobre a existência.

OS DESCAMINHOS DA DIALÉTICA

Hegel uma vez caracterizou o caminho da consciência como o caminho do desespero (*Verzweiflung*), talvez esse seja o autêntico caminho de qualquer produção filosófico-dialética, e Kierkegaard não é exceção. Sua vida atormentada encontra ecos profundos no movimento de seus escritos: a dialética só pode ser dialética se conduzir ao desespero, à perda do chão seguro da *ratio* autônoma, à implosão de todo um sistema de certezas incapaz de lidar com o caráter eminentemente contraditório do pensamento.

A concepção de dialética remonta à Grécia antiga, aos poucos aforismos de Heráclito que resistiram à passagem do tempo. Desde então ela já era entendida como um instrumento de articulação de termos opostos, característica que se manteve ao longo dos séculos. Sócrates foi o primeiro a utilizá-la como método argumentativo, a partir do qual duas posições contrárias eram contrastadas de modo que apenas aquela que fosse verdadeira subsistisse.

Em Kant, ela surgia de maneira ainda tímida como “lógica da aparência” que fazia a crítica de nossas ilusões transcendentais (nas quais os conceitos puros da Razão eram remetidos equivocadamente à experiência). Apenas a partir de Hegel ela se torna um instrumento central para a análise filosófica: não mais restrita ao confronto de posições opostas, seu potencial crítico é liberado e ela se torna propriamente um método de análise conceitual que tem como alicerce a produtividade inerente à contradição:

A dialética, ao contrário, é esse ultrapassar *imane*nte, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo o finito é isto; suprasumir-se a si mesmo. O dialético constitui pois a alma motriz do progredir científico; e é o único princípio pelo qual entram no conteúdo da ciência a *conexão* e a *necessidade imanentes*, assim como, no dialético em geral, reside a verdadeira elevação – não exterior – sobre o finito (HEGEL, 1995, p.163).

Dialética implica superação da finitude e aspiração de um pensamento do infinito. A chama que a alimenta é a perpétua relação contraditória entre a razão e seus objetos, ou ainda entre a experiência e nossas formas de representá-la. Hegel foi o primeiro pensador a entrever a importância dessa relação contraditória para o pensamento, valendo-se dela para criticar aquilo que Lebrun denominou de “metafísica da finitude”, marcada por uma subordinação do pensamento ao princípio de não-contradição (inquestionado desde a *Metafísica* de Aristóteles). O objetivo de Hegel era libertar o pensamento dessa tradição opressiva, o que exigia uma profunda reformulação do fazer filosófico e do próprio conceito de filosofia.

Esse impulso negativo também será retido por Kierkegaard, mas em nova chave: “A negatividade que há na existência [...] funda-se na síntese do sujeito, no fato de ele ser um espírito infinito existente” (KIERKEGAARD, 2013, p.85). Dessa citação, já percebemos que o problema deve ser deslocado; trata-se, aqui, de compreender uma espécie de movimento próprio ao existente, cujo *modus operandi* diferiria sensivelmente do modelo apresentado por Hegel, denunciado por sua

excessiva abstração. Teremos oportunidade de investigar ao longo da exposição se tal crítica de fato se sustenta. O que importa reter no momento é o fato de Kierkegaard só poder ser compreendido a partir dessa linha de filiação filosófica brevemente esboçada.

No entanto, isso ainda é dizer muito pouco. Não se trata simplesmente de localizar Kierkegaard num esquema de autores dialéticos com os quais teria mais ou menos afinidade, já que isso se reduziria, inevitavelmente, a um mero trabalho de mapeamento. A tese que gostaríamos de defender exige um passo a mais: constatar que Kierkegaard é um autor dialético com uma produção dialética na qual se articulam, numa tensão peculiar a seu pensamento, forma e conteúdo. Para nos valermos da expressão de Adorno, trata-se de defender de que há um *modelo* de dialética em questão, modelo será apresentado em seus traços essenciais apenas, devido a sua complexidade e aos limites dessa exposição.

Adorno foi um dos poucos, senão o único, a perceber e tematizar em profundidade tal problema (em sua tese de habilitação *Kierkegaard: A Construção do Estético*). Há uma excelente tradição de comentários que tende a negligenciar tal questão, ou, ao menos, tergiversá-la em suas análises. Tanto certa tradição francesa, de extração existencialista, como a mais recente tradição inglesa, com nomes como Jon Stewart (que mergulhou no problema das relações entre Kierkegaard e Hegel), perderam uma dimensão fundamental da questão que constitui o próprio núcleo do pensamento kierkegaardiano, a saber, o fato de que um pensador dialético deve ser *lido dialeticamente*. Mas o que isso significa?

Algo importante a ser ressaltado é a questão de a dialética lidar com conceitos em movimento. Isso significa que há um dinamismo inerente a obras filosóficas que se expressa nas relações que os inúmeros conceitos estabelecem entre si a partir de um desenvolvimento ao longo de toda obra, constituindo um campo de forças – linhas de interpretação e de intenções explícitas ou implícitas por parte do autor. Stewart fornece uma análise exaustiva das semelhanças e diferenças entre Kierkegaard e Hegel, mas, ainda assim, deixamos seu livro com uma pergunta insistente em mente: como todas essas semelhanças e diferenças articulam-se em um plano conceitual mais amplo? Não seria possível extrair dessa análise uma compreensão de dois modelos distintos de dialética?

Isso já foi tentado anteriormente. São bem conhecidos os estereótipos que até hoje estampam a produção em massa da academia: Kierkegaard seria o pensador do

singular, do existente, aferrado ao concreto, enquanto Hegel cederia aos encantos do universal, do pensamento abstrato que se afasta da subjetividade do pensador. Isso nada mais é do que uma resposta de manual inútil para um mergulho efetivo em ambos os autores. Analisar dialeticamente uma obra é evitar cair nesse tipo de armadilha da resposta pronta: os conceitos estão em movimento e devem ser compreendidos enquanto tais, o que exige um grande esforço de pensamento capaz de mergulhar na contradição sem buscar resolvê-la a qualquer custo. Um pensamento não é uma caixa fechada esperando para ser aberta para revelar todos seus segredos; ele é esquivo, diz ao mesmo tempo mais e menos do que afirma dizer, trai seu autor a todo o momento, pois este sempre deixa algo escapar à revelia de sua vontade. Nas palavras de Adorno:

O texto que a filosofia há de ler é incompleto, contraditório e fragmentário, e boa parte dele poderia estar nas mãos de cegos demônios; talvez nossa tarefa seja precisamente ler, para que precisamente lendo aprendamos a reconhecer melhor e a desterrar essas forças demoníacas (ADORNO, 2010, p.306).

Se aceitarmos tal caráter demoníaco e as exigências que coloca para o leitor, deveremos constatar uma insuficiência inerente a toda tentativa de delimitar clara e precisamente o pensamento de Kierkegaard; toda tentativa de definir com uma fórmula fechada a dialética em sua obra ou de se prender compulsivamente ao que o próprio autor afirma de si mesmo². Jon Stewart não conseguiu escapar de tal mistificação: na ânsia de esquematizar e produzir um quadro comparativo, perdeu o próprio objeto em seu movimento contraditório. Assim, faz-se necessário reconhecer que, em uma experiência filosófica, Espírito e Letra estão sempre em descompasso, nunca há plena coincidência entre ambos. É próprio à análise dialética desconfiar de seu autor, não aceitar ingenuamente tudo afirma de si e de seus adversários, refletindo sobre essa hiância entre dito e não dito, sentido e não sentido, posto e pressuposto.

² Algo que Stephen Dunning busca quando descreve a dialética do paradoxo: “Ao contrário, um dos elementos em equações algébricas, substituição, parece ser uma metáfora apropriada para uma série de dialéticas paradoxais, na qual os três momentos são o positivo, o contraditório, e o paradoxal. Em todo caso, $p + -p = P...$ ” (DUNNING, 1985, p.179). Esse tipo de formalização é inadequado para captar o desenvolvimento conceitual, que só pode ser expresso (ainda que prenhe de contradições) na forma discursiva. A fórmula enrijece o pensamento, trata termos em movimento como elementos estanques e estabelece uma relação de igualdade que falha em expressar o modelo de síntese descrito por Kierkegaard.

Se Adorno foi escolhido como personagem central nessa tentativa de reconstrução do modelo kierkegaardiano de dialética, isso se deve ao fato de encontramos nele esse *pathos* investigativo que se expressa em sua crítica imanente da filosofia de Kierkegaard, o que não implica ignorar a vasta tradição de comentários que surgiu nas décadas seguintes, mas apenas ressaltar que há algo fundamental a ser recuperado na investigação de Adorno, algo que mesmo excelentes intérpretes tendem a desconsiderar.

KIERKEGAARD: A construção do estético

Dessa forma, começaremos por expor, ainda que de maneira parcial e extremamente condensada, os problemas centrais que orientam a tese de Adorno. Ali se tratava, com efeito, daquilo que Susan Buck-Morss denominou de “liquidação do idealismo” (BUCK-MORSS, 1979, p.112). Kierkegaard representava um ponto nevrálgico de virada filosófica: Adorno reconheceu nele o primeiro modelo coerente de crítica imanente do idealismo hegeliano, que o sentenciou definitivamente ao fim. A insistência de Kierkegaard no particular contra a homogeneização do universal seria a afirmação da verdade do não-idêntico sobre o princípio identitário que regia as pretensões idealistas desde Fichte. Neste, a identidade do Eu=Eu era já afirmada desde o começo; em Hegel, ela era construída por meio de um processo histórico; o objetivo, contudo, seria o mesmo. Adorno denuncia implacavelmente a totalidade hegeliana como símbolo da submissão do particular à forma do conceito, já que o sistema hegeliano não permitiria qualquer elemento externo que questionasse seu primado. Nesse sentido, Kierkegaard assumiria o lado do antissistema, lembrando Hegel de que o conceito não pode ser hipostasiado senão por meio de uma coerção a tudo aquilo que resiste a sua assimilação; o indivíduo sufocado pelo mundo que o oprime seria o signo máximo dessa violência.

Entretanto, essa é apenas uma parte da história. Adorno afirmará que, apesar de ter um papel central na queda dos pilares idealistas, o próprio Kierkegaard não teria escapado de seu feitiço:

Idealistas permanecem ambos: Hegel com a definição conclusiva da existência como dotada de sentido, “racional”; Kierkegaard com a negação dessa determinação, negação que força a separação do pensamento puro e do “sentido” da existência tão completamente

quanto Hegel força a sua reunião. Elementos ontológicos e idealistas se sobrepõem em Kierkegaard, e seu entrelaçamento é o que torna a sua filosofia tão impenetrável (ADORNO, 2010, p.207).

Hegel cederia à busca de um sentido total, capaz de englobar todo o movimento da existência no movimento racional do conceito (“o real é racional”); Kierkegaard seguiria um movimento análogo, embora inverso: a busca sem fim de um sentido eternamente perdido, cindido irreparavelmente das determinações do pensamento. Isso o conduziria a uma imagem petrificada da existência, como uma nostalgia (*Sehnsucht*) incurável que assume o controle do indivíduo em sua busca por respostas. Não é a toa que Adorno afirma que a Melancolia serviria como alegoria da situação ambígua em que se encontra a filosofia de Kierkegaard, já que esta é o “afeto do prisioneiro” (ADORNO, 2010, p.142). Sufocado pelo mundo exterior que o ataca por todos os lados, o indivíduo kierkegaardiano retrai-se em sua “interioridade sem objeto”³, buscando refúgio do mundo reificado da troca que faz de todo particular apenas mais um na massa.

Adorno localiza a dialética de Kierkegaard precisamente nessa interioridade que se pretende indiferente ao mundo exterior. Nele, “Hegel se virou para dentro” (*Op.cit.*, p.82), modificando, pois, o palco do movimento dialético da história universal para a história do indivíduo em sua tentativa de recuperar o sentido. No interior dessa determinação ainda genérica, Adorno distinguirá um duplo movimento, não captável em uma leitura superficial: num primeiro sentido, essa dialética subjetiva recairia no mítico, ela seria interrompida (para nos valermos da expressão de Benjamin) devido ao seu caráter abstrato e não mediado. Kierkegaard hipostasiaria o polo do indivíduo como se fosse independente de sua figuração histórica, fazendo de sua dialética um “processo de espiritualização” (*Op.cit.*, p.137) no qual a subjetividade ganharia cada vez mais em determinação, enquanto o mundo perdê-la-ia na mesma proporção. Basta lembrar que no estágio religioso o interior é absolutamente incomensurável com o exterior: o cavaleiro da fé, realizando o

³ Adorno encontra no “intérieur” burguês do século XIX a gênese social do conceito kierkegaardiano de interioridade. Retomando uma história narrada nos próprios textos de Kierkegaard (como em *É preciso duvidar de tudo*, no relato da vida do pseudônimo Johannes Climacus), a saber, a do pai que levava o filho para “passear” em seu próprio quarto, imaginando visitar diferentes lugares do mundo exterior, Adorno afirma que ela forneceria uma alegoria precisa da filosofia de Kierkegaard. Na habitação burguesa, o exterior só surgia refletido em um espelho que se localizava do lado de dentro; analogamente, a exterioridade surge apenas de forma “refletida” na interioridade kierkegaardiana, impondo-se na mesma medida em que é negada por esta.

movimento da resignação infinita, nunca poderia ser distinguido em meio à multidão. Exteriormente seria igual a qualquer outro, pois o esforço de submersão que o consome é qualitativamente distinto das ações que o ocupam no cotidiano.

Para Adorno, essa pretensão não se realizaria precisamente por Kierkegaard ignorar a origem desse movimento de aprofundamento da interioridade: “Quanto mais duramente a subjetividade recua para si mesma, espantada pelo mundo exterior heterônomo, sem qualificação e até mau, tanto mais claramente o mundo exterior, como “refletido” de maneira mediata, se exprime nela” (*Op.cit.*, p.95). Isso seria patente na já mencionada alegoria do *intérieur*, que exprimiria com perfeição a posição ambígua dessa subjetividade que só tem acesso ao mundo por meio de seu reflexo projetado pelo espelho. A progressão da interioridade na passagem das esferas não seria, portanto, fruto de uma escolha do indivíduo que se qualifica cada vez mais como um “eu”, mas de um refúgio buscado diante de uma realidade que se esfacela aos olhos de um sujeito igualmente frágil, moldado nessa *Weltschmerz*. Kierkegaard pretende alcançar o indivíduo fora do tempo: ele desistoriciza aquilo que tem “sua hora e seu lugar” (*Op.cit.*, p.35): a figura do rentista na metade do século XIX, ainda à parte do processo produtivo, mas que logo deixaria de existir. Esse tipo de abstração é a característica essencial do mito: uma fossilização do tempo, falsa busca de concretude lá onde a abstração já é um dado objetivo do mundo do trabalho.

Sob essa “imagem dialética” mítica do *intérieur*, Adorno encontrará outra, “mais profunda”: “É o conceito de uma dialética no próprio fundamento mítico da natureza. Um conceito que conduz necessariamente ao centro de uma interpretação que descobre criticamente o caráter mítico daquilo que, como espírito e liberdade, se apresenta em Kierkegaard como algo supra-natural: a interioridade sem objeto” (*Op.cit.*, p.138). Embora subterrânea, essa dialética não deixa de estar presente nas entrelinhas do texto kierkegaardiano: ela é um clamor contra a imagem petrificada do mito, contra a hipóstase do elemento espiritual e seu desdenho pela natureza. É em nome dessa dialética que Adorno conduz sua crítica imanente, buscando compreender como a todo o momento os elementos não intencionais superam as intenções explícitas de Kierkegaard e abrem múltiplos caminhos constantemente contraditórios.

Essa contradição está na base do próprio texto, em seus ditos e não-ditos. Se, por um lado, o indivíduo kierkegaardiano nada mais é do que uma “aparência ilusória” (*Op.cit.*, p.347), a hipóstase de um elemento que não é de forma alguma

primeiro, por outro ele não deixa de cumprir um papel crítico na medida em que se mostra como “refúgio da exploração dominante” (*loc.cit.*). Em seu artigo *Kierkegaard outra vez*, Adorno dirá que, apesar de tudo, “ainda hoje não se oferece primariamente ao que protesta uma posição diferente da do indivíduo que ele [Kierkegaard] defendia” (*Op.cit.*, p.349). É nesse ponto arquimediano do particular que Kierkegaard se apoia para levar a cabo a crítica da totalidade e da abstração do conceito; se sua própria filosofia recaiu na abstração que tanto criticava, não deixa por isso de afirmar seu teor de verdade contra a filosofia idealista e o curso do mundo que ratificava.

O MODELO KIERKEGAARDIANO

Embora Adorno não seja exaustivo em suas colocações, ele fornece alguns pontos centrais para a compreensão do modelo kierkegaardiano de dialética: em primeiro lugar, ele está pautado em um constante movimento de espiritualização no qual a interioridade aprofunda-se cada vez mais. Tal movimento tenderia ao mítico precisamente por se enclausurar em uma prisão inexpugnável que desemboca numa visão eternizante do tempo, precisamente aquilo que Kierkegaard atacava em Hegel. Em segundo lugar, sua dialética oscila entre materialismo e idealismo, concreto e abstrato. Ela tem seu momento idealista nesse eu profundamente retraído, que tenderia, em última instância, a reduplicar um eu transcendental de extração kantiana. Ao mesmo tempo, porém, Kierkegaard teria sido capaz de levar a cabo uma crítica consistente do fetiche identitário hegeliano, que tudo englobaria sob a forma conceito. Kierkegaard teria ressaltado o momento de não identidade quando afirma que não há conciliação possível entre ser e pensar, fato expresso no próprio existir.

Sigamos tais indicações e busquemos localizar na própria obra de Kierkegaard essas tensões.

Uma primeira constatação que salta aos olhos ao analisarmos as obras do filósofo dinamarquês é que a palavra dialética não é utilizada em sentido rigoroso, adquirindo diferentes determinações de acordo com o contexto. Contudo, há ao menos um elemento constante em quase todas suas aparições: a contraposição à “especulação”, que alude diretamente a Hegel e seus partidários. Para Kierkegaard, Hegel restringiu as inúmeras possibilidades da dialética a um único domínio: o da Lógica, caracterizado pelo (falso) movimento abstrato do conceito, para o qual o

princípio de contradição estaria abolido. Seu objetivo é, precisamente, reestabelecer o sentido originário de dialética, tal qual aparecia em Sócrates, a saber, o de um confronto existencial que colocava em jogo a própria subjetividade do pensador.

É, portanto, inegável que haja um deslocamento em relação aos princípios hegelianos colocados na *Ciência da Lógica*. Mesmo assim, a partir de uma leitura cuidadosa, nota-se que a diferença não é tão grande quanto o pretende Kierkegaard: em inúmeros momentos de sua obra, vale-se de categorias extraídas diretamente da dialética hegeliana para caracterizar situações existenciais, tais como: imediato, quantitativo/qualitativo, em-si/para-si, posto/pressuposto etc⁴. Isso não significa que utilize tais termos com o mesmo sentido que Hegel, mas se, como tantas vezes reitera⁵, o domínio da existência fosse absolutamente distinto daquele da lógica, esse tipo de apropriação seria evidentemente indevida. O que se nota, com efeito, é que o tipo de desenvolvimento descrito pelas personagens de Kierkegaard é muito próximo da progressão conceitual hegeliana, mesmo quando se tratam de categorias que Kierkegaard rechaça sumariamente. Vejamos um exemplo, extraído do segundo volume de *Ou/Ou*:

Eu luto por duas coisas: a enorme tarefa de mostrar que o casamento é a transfiguração do primeiro amor e não sua aniquilação, seu amigo e não seu inimigo; e para essa tarefa – a todos os outros tão insignificante mas para mim ainda mais importante – de mostrar que meu humilde casamento teve esse significado, por meio do qual ganha-se força e coragem para a contínua realização dessa tarefa (KIERKEGAARD, 1987, p.31; tradução nossa).

Ou ainda, em outro trecho:

E agora eu giro tudo e digo: o estético não está no imediato, mas no adquirido; mas o casamento é precisamente essa imediatividade que contém mediatidade, esse infinito que contém finitude, essa eternidade que contém temporalidade (KIERKEGAARD, 1987, p.94; tradução nossa).

⁴ Veja-se, por exemplo: KIERKEGAARD, 2010a, p. 25, 46, 60, 70, 73, 126; KIERKEGAARD, 2010b, p.85, 107, 149; KIERKEGAARD, 1987, p. 19, 30, 31, 57, 94, 173, 253, 274, 277.

⁵ “Essa é a dificuldade; contudo, eu acredito que isso se deva parcialmente à confusão das duas esferas entre si, as esferas do pensamento e da liberdade. Para o pensamento, a contradição não existe; ela passa para o outro e em seguida juntamente ao outro em uma unidade maior. Para a liberdade, a contradição de fato existe, porque ela a exclui [a liberdade]” (KIERKEGAARD, 1987, p.173; tradução nossa).

Nesse momento, o juiz Wilhelm contrapõe o amor matrimonial, mais constante e rico em determinações, às turbulências do primeiro amor, referente ao estágio estético. Além de se valer de um vocabulário marcadamente hegeliano, ele insiste na tese de que esse amor “ético” não seria absolutamente diferente do estético, mas uma transfiguração; quer dizer, conservaria algo de sua figura anterior. Ora, mas não seria essa a própria definição daquilo que Hegel denomina *Aufhebung* (uma superação que conserva aquilo que nega)? Kierkegaard recusa explicitamente a síntese hegeliana, mas a utiliza despudoradamente em mais de um momento. Novamente, esse tipo de apropriação não seria compreensível se aceitássemos a Letra de seu texto, por isso faz-se necessário contrapô-la ao Espírito de sua obra, que é mais hegeliano do que gostaria de admitir. Poderíamos aludir a muitos outros casos desse gênero, como a progressão que nas formas de desespero em *A doença para a morte*, que também segue um esquema muito próximo à fenomenologia hegeliana, mas isso deve bastar para os propósitos presentes.

O ponto central, no qual gostaríamos de insistir a partir da leitura de Adorno, é aquele referente às três esferas da existência. Que tipo de passagem dá-se entre elas? Que conceito de movimento está em jogo? Insiste-se, muitas vezes, no caráter puramente descontínuo entre elas, o que não deixa de ser correto, já que há sempre a exigência de um “salto”, fruto da escolha individual, para que se possa passar ao estágio seguinte. É precisamente esse o dilema do esteta A, por exemplo, que é incapaz de escolher. Preso na visão estética de mundo, encontra-se atado a poderosos grilhões, não consegue agir sob liberdade, mas vive no reino da mera possibilidade de suas criações poéticas. Por mais que essa dimensão da descontinuidade seja fundamental e não deva ser negligenciada, não deixa de haver uma continuidade igualmente importante, presente naquilo que Adorno denomina de “dialética da espiritualização”.

Dessa forma, há um caminho de progressiva espiritualização do estético ao religioso: neste, o indivíduo ganhou em determinações, aprofundou-se em sua interioridade e “mergulhou até o poder que o criou” (KIERKEGAARD, 2010a, p.27). Cada vez mais afastada do corpóreo, ela faz acordar o espírito e põe-se a caminho do chamado divino, que exige o reconhecimento do paradoxo. Interioridade e Espiritualização são termos correlatos, assim como Espiritualização e História em Hegel (lembremo-nos do “Hegel virado para dentro” de Adorno...). O tipo de movimento é precisamente o mesmo de Hegel: uma determinação que se torna cada

vez mais complexa em seu movimento fagocitante, embora sem *télos* definido de antemão. Assim, é impossível tratar das esferas como se fossem absolutamente incomunicáveis entre si, mônadas fechadas sem qualquer janela com o exterior. Se esse fosse o caso, como explicar a comparação que Wilhelm faz entre as duas formas de amor? Se de fato for possível falar de uma *Aufhebung* entre primeiro amor e amor matrimonial, é porque se pode falar de uma *Aufhebung* entre o estágio estético e o ético:

O estético é apresentado primeiramente como uma visão possível, e então o ético é-lhe oposto. Mas as duas visões contrárias não permanecem numa oposição estática, mas entram em diálogo uma com a outra. O ético não é a simples oposição, mas contém o estético dentro de si mesmo e representa, portanto, a *Aufhebung* dialética do estético [...] O juiz Wilhelm, o indivíduo ético, é dialético, ele vê o ético como uma forma mais alta que engloba o estético (STEWART, 2003, p.231; tradução nossa).

O mesmo dar-se-ia entre o ético e o religioso. A interioridade aprofunda-se cada vez mais, tornando-se infinitamente apaixonada e comprometida em seu movimento de resignação infinita. Não é a toa que, em muitos momentos⁶, Kierkegaard trate do ético como se falasse do religioso. Excetuando-se *Temor e Tremor*, ambas as esferas tendem a confundir-se (daí uma série de debates entre os comentadores relativos à religiosidade A, se ela seria socrática ou não). De qualquer maneira, a espiritualização segue seu caminho, o homem descobre Deus e humilha-se diante de seu poder. Na religiosidade B, propriamente cristã, descobre o paradoxo e entrega-se apaixonadamente a sua fé. É verdade que não há um *happy ending* no fim, pois no limite apenas a eternidade poderia satisfazer essa sede infinita do desejo do cristão. Contudo, em Hegel também não existe essa dita reconciliação, pelo menos não nos termos em que Kierkegaard o acusa de fazer. O final da *Fenomenologia do Espírito* coloca muito mais um impasse do que uma solução: o espírito pode ter terminado seu movimento, fazendo-se necessário que rememore o processo. Mas e então? O que vem depois? Tanto Hegel como Kierkegaard omitem de seus relatos esse “depois”: tal como os filmes hollywoodianos que terminam com o casamento de seus heróis, muito embora sua vida só comece efetivamente depois daquilo, ambos se recusam a dizer o que vem em seguida. O que está reservado ao indivíduo que mergulhou no paradoxo e tocou o mais fundo de seu desespero? Que tipo de processo

⁶ Como em seu *Pós-escrito*: “... da esfera religiosa (da qual a esfera ética está tão próxima, que elas continuamente se comunicam uma com a outra)” (KIERKEGAARD, 2013, p.169).

histórico pode suceder agora que o espírito completou seu ciclo? Trata-se de um final em aberto.

O que se buscou ressaltar foi uma relação dialética fundamental entre continuidade e descontinuidade na doutrina kierkegaardiana das esferas. Para nos valermos da expressão de Stephen Dunning, esse eixo da interiorização nos fornece o “fio de Ariadne” (DUNNING, 1985, p.242) de toda a obra de Kierkegaard, atravessando os diferentes pseudônimos. Lê-la simplesmente sob a chave do salto e da descontinuidade é ignorar certas linhas de força centrais em sua obra. Tais linhas, como se pôde constatar, aproximam-no em muitos sentidos de Hegel, de cuja lógica Kierkegaard toma emprestadas tanto as categorias, como o próprio modelo de movimento.

Ao longo da exposição, foram negligenciados certos elementos de grande importância nesse debate, como, por exemplo, uma série de “micro dialéticas” presentes nos textos de Kierkegaard, muito ressaltadas pelos comentadores. Há uma dialética própria à fé e à razão, outra ao eu e o outro, e também a dialética própria a cada estágio (como as várias figuras apresentadas no interior da esfera estética). Em todos esses casos há elementos importantes que exigiriam análises detidas para além dos limites desse trabalho. No entanto, não deixa de ser notável o fato de que muitos comentadores se apropriem de alguma dessas dialéticas e as utilizem como se valessem pelo todo da obra. O que nos empenhamos em mostrar a partir das considerações de Adorno é que o modelo kierkegaardiano de dialética está calcado nas ideias de interiorização e espiritualização, atravessando sua teoria das esferas da existência. Tal modelo possui um *modus operandi* próprio que, embora deva muito a Hegel, não é mera repetição de sua lógica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse momento final, faz-se necessário recapitular o eixo da exposição e apontar certos elementos conflitantes entre os dois modelos dialéticos discutidos, de forma a evitar a impressão unilateral de que eles se equivaleriam.

Kierkegaard opera sub-repticiamente com um conceito de *Aufhebung*, mas seu conceito de salto certamente modifica o esquema hegeliano. Entre os três estágios, como dito acima, há tanto continuidade como descontinuidade, pois o processo de passagem é transcendente e dependente da livre escolha do indivíduo. Algo

semelhante pode ser dito a respeito do paradoxo: trata-se de uma categoria que se opõe à contradição hegeliana por negar seu caráter sintético, mantendo seus termos em tensão constante (o que seria mais bem localizado em Hegel sob a figura da oposição na *Ciência da Lógica*). Nesse ponto, o problema da encarnação é ilustrativo: Hegel compreende a vinda de Cristo como a efetivação da contradição entre finito e infinito, que leva ambos a superarem suas determinações abstratas e imediatas para constituírem uma unidade concreta na figura do salvador. Já Kierkegaard defenderá a posição oposta, a saber, que a encarnação reforça o abismo entre finito e infinito, colocando-se como algo que desafia a compreensão racional. Para Hegel, como se sabe, esse mesmo fenômeno é integrado no movimento do Conceito em vista de sua explicitação última como a forma mais elevada da Religião, algo que Kierkegaard jamais poderia aceitar, tendo em vista o caráter absurdo que o paradoxo exprime em sua doutrina.

Embora fosse possível esboçar uma resposta hegeliana a esse tipo de crítica, isso fugiria aos propósitos atuais deste trabalho. O ponto central a ser ressaltado – algo que Adorno compreendeu muito bem – é que não é possível tratar uma experiência intelectual como se fosse um todo homogêneo. As ambiguidades que buscamos apontar no quadro conceitual kierkegaardiano não são meros acidentes em um pensamento pleno, sem fissuras, mas trazem a lume uma tensão essencial à sua filosofia; a capacidade de, simultaneamente, criticar implacavelmente seu adversário e valer-se de seu instrumental para seguir uma reflexão própria. Sem buscar oferecer uma chave fechada de análise, acreditamos que essas indicações podem, ao menos, comprovar que o problema é mais complexo do que pode parecer à primeira vista. Kierkegaard não é nem o perfeito antípoda de Hegel, nem mero papagaio de sua filosofia. Sua dialética, embora se aproxime consideravelmente do modelo hegeliano em certos pontos, afasta-se convictamente dele em outros. O objetivo do presente trabalho era apenas ressaltar essa relação tensa e apontar possíveis caminhos de aprofundamento a partir dela.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, T.W. **Kierkegaard**: A Construção do Estético. São Paulo: UNESP, 2010.
 _____. Escritos filosóficos tempranos. Obra completa, vol. 1. Madrid: Akal, 2010.

BUCK-MORSS, S. **The Origin of Negative Dialectics**. New York: The Free Press, 1979.

DUNNING, S.N. **Kierkegaard's Dialectic of Inwardness**. Princeton: Princeton University Press, 1985.

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2013

_____. **Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830)**. 3 volumes. São Paulo: Loyola, 1995.

KIERKEGAARD, S. **Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas Filosóficas**. Volume 1. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **O desespero humano**. São Paulo: UNESP, 2010a.

_____. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Vozes, 2010b.

_____. **Either/Or**. 2 volumes. Princeton: Princeton University Press, 1987.

STEWART, J. **Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered**. New York: Cambridge University Press, 2003.